

Bergunder, Michael:

**Proselytismus in der Geschichte des indischen Christentums.  
Eine ökumenische Bestandsaufnahme.**

In: Heyden, Ulrich van der; Becker Jürgen (Hrsg.): Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19. (Missionsgeschichtliches Archiv; 6). Stuttgart: Franz Steiner, 2000. S. 371-384.

SONDERDRUCK AUS:

---

# Mission und Gewalt

Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt  
und die Ausbreitung des Christentums  
in Afrika und Asien  
in der Zeit von 1792 bis 1918/19

---

herausgegeben von  
ULRICH VAN DER HEYDEN  
JÜRGEN BECHER

Redaktion  
HOLGER STOECKER

MISSIONSGESCHICHTLICHES ARCHIV BD. 6



Franz Steiner Verlag Stuttgart  
2000

## **PROSELYTISMUS IN DER GESCHICHTE DES INDISCHEN CHRISTENTUMS. EINE ÖKUMENISCHE BESTANDSAUFNAHME**

### **I. Vorbemerkung**

Die Geschichte des indischen Christentums kennt bis in die jüngste Zeit hinein zahlreiche Fälle, in denen eine größere Anzahl von Christen gemeinschaftlich ihre Kircheng Zugehörigkeit wechselte. Leider ist dieses Phänomen, das heute in der Regel unter dem Begriff Proselytismus gefaßt wird, in der bisherigen Forschung nur unzureichend beachtet worden,<sup>1</sup> was sicher zu einem großen Teil mit der konfessionalistisch geprägten Tradition indischer Kirchengeschichtsschreibung zusammenhängt. Für eine sachliche und angemessene Auseinandersetzung mit dem Proselytismus innerhalb des indischen Christentums ist es eine unabdingbare Voraussetzung, sich der komplexen historischen Dimension des Phänomens bewußt zu werden und die weit verbreitete stereotype "sheep-stealing"-Polemik hinter sich zu lassen. Die folgenden Ausführungen verstehen sich als ein Beitrag in diese Richtung. Anhand von exemplarischen Fall-Beispielen wird zunächst ein geschichtlicher Überblick gegeben, auf dessen Grundlage im Anschluß methodische Ansätze vorgestellt werden, die für eine fruchtbare Analyse des Phänomens geeignet scheinen.

### **II. Geschichtlicher Überblick**

#### **1. Proselytismus zwischen Orthodoxen und Katholiken**

Die Geschichte eines innerchristlichen Proselytismus begann in Indien im 16. Jh., als unter dem Patronat (padroado) der portugiesischen Kolonialmacht katholische Missionare ihre Arbeit aufnahmen. Diese wandten ihre Aufmerksamkeit bald einer an der indischen Westküste alteingesessenen Kirche zu, die ihre Ursprünge auf die Mission des Apostel Thomas zurückführte und in Kirchengemeinschaft mit dem ostsyrischen (nestorianischen) Patriarchen von Babylon stand.

Direkte Übertritte von diesen indisch-ostsyrischen Christen zur katholischen Kirche hatte es im 16. Jh. sicher gegeben, aber es handelte sich hier allem Anschein nach um ein marginales Phänomen.<sup>2</sup> Folgeschwerer waren umstrittene katholische

- 1 Vgl. aber Baago, K. 1966. "Sheepstealing" in the 19th Century: Bulletin of the Church History Association of India, November, 17 ff.; Grafe, H. 1990. The History of Christianity in Tamilnadu from 1800 to 1975. Erlangen. 113 ff.
- 2 Diese Sichtweise wird jedoch bis heute von den dem lateinischen Ritus zugehörenden Katholiken in Kerala heftig bestritten (vgl. Mundadan, A. M. 1984. History of Christianity in India from the Beginning up till the Middle of the Sixteenth Century (up to 1542). Bangalore. 348 ff.; Menachery, G. (ed.) 1973. The St. Thomas Christian Encyclopedia of India. Trichur. II. 58 ff.

Unionsbemühungen, die mit dem Versuch einer allmählichen Latinisierung der indisch-ostsyrischen Kirche einhergingen. Dabei erwies es sich als bedeutungsvoll, daß die ostsyrische Mutterkirche im Jahre 1553 eine Spaltung erlebte und zusätzlich eine mit Rom unierte Chaldäische Kirche (ostsyrischer Ritus) entstand, deren Gegenpatriarch fortan die neuen Bischöfe nach Indien entsandte.<sup>3</sup> Mit einem unierten Bischof an der Spitze wurde die indisch-ostsyrische Kirche romfreundlich gesinnt und so noch anfälliger gegen die Latinisierungsversuche der Goanesischen Erzbischöfe, deren Ziel keine Union war, sondern die völlige Latinisierung der indischen Ostsyrer.

Als im Jahre 1597 nach langjähriger Amtszeit der chaldäische Bischof Mar Abraham starb, sah der portugiesische Erzbischof von Goa, Alexis de Menezes, seine Chance gekommen. Er inszenierte im Jahre 1599 die sogenannte Synode von Diamper, in der die indisch-ostsyrische Kirche dem portugiesischen Patronat unterstellt und eine durchgreifende Latinisierung von Ritus und Lehre gefordert wurde.<sup>4</sup>

Gegen diese Entwicklung formierte sich in den folgenden Jahrzehnten großer Widerstand, was dazu führte, daß 1648/49 ein Vertreter der antikatholischen Oppositionsgruppe Briefe an verschiedene orientalisch Patriarchen mit der Bitte schrieb, Bischöfe zu senden. Tatsächlich wurde die Bitte erhört, und nach vielfachen Verwicklungen schaffte es 1665 der westsyrische Bischof Mar Gregorius, vor Ort zu gelangen und von einer großen Zahl von Gemeinden anerkannt zu werden. Damit wurde ein Teil der unierten Ostsyrer plötzlich zu nicht-unierten Westsyern und übernahm auch allmählich den entsprechenden neuen Ritus.

Die Mehrheit der orthodoxen indischen Christen verblieb allerdings in Union mit dem portugiesischen Patronat, erreichte aber, daß weitere radikale Latinisierungsversuche in Zukunft unterblieben. Im Laufe der Zeit kam es dann sogar zu einer Wiedereinführung bzw. Wiederbelebung des alten ostsyrischen Ritus, eine Entwicklung, die im Jahre 1923 mit der vollständigen Wiedererrichtung einer (katholisch-unierten) indisch-ostsyrischen, d.h. syro-malabarischen, Hierarchie ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte.<sup>5</sup>

In der westsyrischen Kirche Indiens kam es am Anfang des 20. Jh. zu einer Spaltung, die langwierige und lähmende innerkirchliche Konflikte zur Folge hatte. Als Reaktion darauf entstand eine starke pro-römische Unionsbewegung, die es mit sich brachte, daß im Jahre 1930 der orthodoxe Bischof Mar Ivanios von der westsyrischen Kirche zum Katholizismus übertrat, um zwei Jahre später zum katholisch-unierten Metropoliten der neugegründeten syro-malankarischen Kirche zu werden, deren Ritus auf indisch-westsyrischen Traditionen fußt.<sup>6</sup>

3 Vgl. Thekkedath, J. 1982. *History of Christianity in India from the Middle of the Sixteenth to the End of the Seventeenth Century (1542-1700)*. Bangalore. 34 ff.

4 Vgl. Neill, S. 1984/85. *A History of Christianity in India*. Cambridge. I. 208 ff.; Thekkedath 1982. 64 ff.

5 Vgl. Mundadan, A. M. 1984. *Indian Christians Search for Identity and Struggle for Autonomy*. Bangalore. 50 ff.

6 Vgl. Mundadan 1984. 109 ff.; Menachery, G. (ed.) 1973. II. 71 ff.

Es gab in Indien aber auch signifikante Übertrittsbewegungen von Katholiken zur orthodoxen Kirche, wenngleich diese meist nicht von Dauer waren.<sup>7</sup> A. F.-X. Alvarez (1837-95), wahrscheinlich exkommunizierter brahmanischer Katholik und Ex-Seminarist aus Goa, sammelte z. B. seit 1887 in Sri Lanka und dem heutigen Tamilnadu unter den dortigen Katholiken eine eigene Anhängerschaft. Dabei gelang es ihm, gute Kontakte zur indisch-westsyrischen Kirche herzustellen und sich 1888 von deren Oberhaupt zum Metropoliten seiner "Independent Catholic Church of Ceylon, Goa and India" weihen zu lassen, wobei er fortan den Namen Mar Julius führte. Von der indisch-westsyrischen Kirche wurde diese merkwürdige Kirchengemeinschaft in der Folgezeit wiederholt zum Beweis eigener erfolgreicher missionarischer Aktivitäten angeführt, jedoch überdauerte die neue Schwester-Kirche, die zeitweilig einige tausend Mitglieder gehabt haben muß, den Tod von Alvarez im Jahre 1895 nicht.

Aus Tiruchchirappalli (Trichy) ist ein weiterer ungewöhnlicher Fall bekannt. In den dreißiger Jahren des 20. Jh. separierten sich katholische Vellalar-Christen in einem Kastenstreit zeitweilig von ihrer Kirche und hielten eigene Gottesdienste ab, für die sie indisch-westsyrische Priester aus Kerala engagierten.

Zu erwähnen ist auch L. M. Soares, der zeitweilig als Mitarbeiter von Alvarez gearbeitet hatte und wie dieser von der katholischen Kirche exkommuniziert worden war. Der fast illiterate Soares stammte aus Goa und war indisch-portugiesischer Abstammung. Ihm gelang es, 1889 zum Bischof der "Chaldäischen Syrischen Kirche des Ostens", deren Zentrum in Trichur liegt, geweiht zu werden, einer im Jahre 1874 erfolgten Abspaltung aus der katholisch-unierten indisch-ostsyrischen Kirche, die für sich beansprucht, die vorportugiesischen ostsyrisch-nestorianischen Traditionen als unabhängige orthodoxe Kirche fortzuführen. Soares, mit dem Bischofsnamen Mar Basilius, hatte zahlreiche Anhänger unter tamilischen Katholiken und wurde im Jahre 1900 sogar Oberhaupt der gesamten ostsyrischen Splitterkirche. Nach seinem Tod im Jahre 1903 verlor sich allerdings die tamilische Anhängerschaft und kehrte zur katholischen Kirche zurück.

## 2. Proselytismus zwischen Orthodoxen und Protestanten

Im Jahre 1813 begann die von anglikanischen Evangelikalen getragene Church Missionary Society (CMS), der indisch-westsyrischen Kirche eine sogenannte

7 Vgl. Agur, C. M. 1903. *Church History of Travancore*. Madras. 367, 404 ff.; Otto, J. A. 1941. *Mission und Kaste in Südindien: Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. 4, 116 f.; Anson, P. F. 1964. *Bishops at large*. London. 105 ff., 121, 132 ff.; Kaufmann (Bayly), S. B. 1979. *Popular Christianity, Caste and Hindu Society in south India, 1800-1915*. Ph. D. Thesis, University of Cambridge. 257 f., 366 ff.; Mar Aprem 1983. *The Chaldean Syrian Church of the East*. Delhi. 39; Bayly, S. 1989. *Saints, Goddesses and Kings*. Cambridge. 316 ff., 449 ff.

"Missionshilfe" zu leisten.<sup>8</sup> Diese bestand vorwiegend darin, den angehenden Klerus an einem Priesterseminar zu unterrichten, die Bibel ins Malayalam zu übersetzen und eine Liturgie-Reform voranzutreiben. Die Kooperation mit der CMS war vom Oberhaupt der indischen Westsyrer ausdrücklich begrüßt worden, da er sich vom Patronat einer westlichen Missionsgesellschaft Vorteile versprach.

Die Missionare der CMS gingen davon aus, daß Glaubenslehren und Riten, die bei ihnen Anstoß erregten, auf jahrhundertealten katholischen Einfluß zurückgingen und deshalb leicht beseitigt werden könnten, ohne die Kirche in ihrer Identität zu gefährden. Außer der Abschaffung des Priesterzölibats, was ohne großen Widerstand gelang, zielten aber die meisten Änderungsvorschläge auf das orthodoxe Erbe an sich, und im Laufe der Zeit wurde für die Inder immer deutlicher, daß das missionarische Reformprogramm eine Protestantisierung der indisch-westsyrischen Kirche zum Ziel hatte. Nach etwas mehr als zwanzig Jahren endete deshalb die Zusammenarbeit der Orthodoxen mit der CMS im offenen Streit.

Die CMS blieb jedoch in Kerala aktiv und entschloß sich, eine unabhängige Mission für Nicht-Christen zu beginnen. Ihre ersten Mitglieder waren aber ehemalige indisch-westsyrische Christen, die in beträchtlicher Zahl, z. T. sogar als ganze Gemeinden, ihre Mutterkirche verließen und zur CMS übertraten, wo viele in der Folgezeit führende kirchliche Positionen besetzten. Als Spätfolge des Konfliktes mit der CMS spaltete sich im Jahre 1889 ein von den Ideen der anglikanischen Missionare stark beeinflusster Reformflügel von der indisch-westsyrischen Kirche ab und gründete die unabhängige Mar-Thoma-Kirche. Viele weitere protestantische Missionen haben dann in der Folgezeit ebenfalls ihre Missionsarbeit in Kerala unter Mithilfe ehemaliger indisch-westsyrischer Christen begonnen, namentlich die Plymouth Brethren, die Heilsarmee und die Pfingstbewegung. Um so bemerkenswerter ist die Feststellung, daß praktisch keine nennenswerten Übertritte vom Protestantismus hin zur indischen Orthodoxie belegt sind.

### 3. Proselytismus zwischen Katholiken und Protestanten

Protestantische Kirchen haben in Indien in sehr vielen Fällen ihre Missionsarbeit mit katholischen Proselyten begonnen. Oft sind sogar die ersten einheimischen Katechetten ehemals in selbiger Aufgabe für die katholische Kirche tätig gewesen.

Als im 18. Jh. mit der lutherischen Dänisch-Halleschen Mission (DHM) die erste planmäßige protestantische Missionsarbeit in Indien begann, waren vor allem im Thanjavur-Gebiet, einem Schwerpunkt der alten jesuitischen Madurai-Mission, viele der neugewonnenen Mitglieder ehemalige Katholiken (z. B. 40% im Jahre 1727/28).<sup>9</sup> Der erste tamilische Katechet der DHM war ein ehemaliger Katholik,

8 Vgl. Verghese, P. (Hg.) 1974. Die syrischen Kirchen in Indien. Stuttgart. 85 ff.; Firth, C. B. 1976. An Introduction to Indian Church History. Revised Edition. Madras. 165 ff.;

9 Vgl. Grafe, H. 1967. The Relation between the Tranquebar Lutherans and the Tanjore Catholics in the First Half of the 18th Century: Indian Church History Review. 1, 41 ff.;

und von den drei ersten tamilischen Pastoren der Mission stammten zwei aus katholischen Familien.

In der ersten Hälfte des 19. Jh., als sich die katholische Mission in ihrer schwersten Existenz-Krise befand und viele neue protestantische Missionsgesellschaften ihre Arbeit in Indien aufnahmen,<sup>10</sup> fand ein besonders ausgeprägter Proselytismus statt. Als James Hough 1816-21 in Palayankottai weilte, um im Namen der CMS die einst von der Society for Promoting Christian Knowledge betreute Missionsarbeit wiederzubeleben, war nach seinen eigenen Angaben jedes sechste neue Kirchenmitglied ehemals katholisch.<sup>11</sup> Charles Mead, der 1818-1852 für die London Missionary Society (LMS) in South Travancore arbeitete, betrieb systematisch Mission unter den katholischen Christen in seinem Einzugsbereich. Die vielen Beschwerden, die von den katholischen Ortspriestern bei ihrem Bischof in Cochin eingingen, belegen, daß Meads Proselytismusbemühungen von einigem Erfolg gekrönt gewesen sein müssen.<sup>12</sup> Auch die Society for the Propagation of the Gospel (SPG) hatte keine Bedenken, gezielte Missionsarbeit unter Katholiken zu betreiben. So diente der Missionar C. S. Kohlhoff lange Zeit in der Gemeinde Irungalur bei Trichy, die sich zum größten Teil aus ehemaligen katholischen Christen der umliegenden Dörfer rekrutierte.<sup>13</sup>

In der American Madurai Mission, die 1836 ihre Arbeit aufgenommen hatte, stammte zu Anfang die Mehrheit aller Familien, die als neue Gemeindeglieder aufgenommen wurden, aus der katholischen Kirche,<sup>14</sup> wobei in der Regel sogar eine erneute Taufe vorgenommen wurde.<sup>15</sup> Von den ersten 100 einheimischen Mitar-

Meersmann, A. 1967. *The Catholic Church in Tranquebar and Tanjore During the Formative Years of the Lutheran Mission: Indian Church History Review*. 1, 93 ff.

- 10 Vgl. für eine Einschätzung dieses Zeitabschnittes durch katholische Missionsgeschichtler z.B. Huonder, A. 1909. *Der einheimische Klerus in den Heidenländern*. Freiburg. 71 ff.; Otto, J. A. 1961. *Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Pater Philipp Roothaan*. Freiburg. 253 ff.
- 11 Vgl. Hough, J. 1824. *A Reply to the Letters of the Abbe Dubois on the State of Christianity in India*. London. 197 f. Diese Angaben sind wahrscheinlich zu niedrig angesetzt, denn Hough berichtet an anderer Stelle, daß 59 Nicht-Christen im Jahre 1826 getauft worden und 73 Personen von anderen Kirchen (hauptsächlich Katholiken) aufgenommen worden seien (vgl. Baago 1966. 21 A. 17). Vgl. auch die Missionsarbeit von Rhenius unter Katholiken in Madras, 1815-20 (vgl. Baago 1966. 21).
- 12 Vgl. Agur 1903. 820 ff. Vgl. die Aktivitäten des Samuel Flavel, eines einheimischen Evangelisten der London Missionary Society, der in Bangalore einen aggressiven Proselytismus unter Katholiken betrieb (vgl. Laidler, S. and Massie, W. 1827. *Religion in India*. London. 24 ff., zitiert nach Baago 1966. 20 f.).
- 13 Vgl. Sharrock, J. A. 1910. *South Indian Missions*. Westminster. 283 ff.; Thompson, H. P. 1951. *Into all Lands*. London. 187.
- 14 Vgl. Chandler, J. S. n.d. *Seventy-Five Years in the Madura Mission*. Madurai. 107, vgl. auch 221.
- 15 Vgl. Chandler n.d. 205. Wiedertaufe wird auch explizit von der LMS berichtet (vgl. Laidler and Massie 1827. 267, zitiert nach Baago 1966. 21). Bei den meisten protestantischen Missionsgesellschaften, abgesehen dort, wo man nur die Erwachsenentaufe als gültig ansah, wurde keine Wiedertaufe von Katholiken vorgenommen. Die Katholiken scheinen dagegen

beitern waren 36 aus katholischen Familien (11 ihrer Väter waren katholische Katechisten), neben 24 mit einem protestantischen und 40 mit einem hinduistischen Hintergrund.<sup>16</sup>

Auch in der Evangelisch-Lutherischen Mission zu Leipzig (Leipziger Mission), die in den 40er Jahren des 19. Jh. das Erbe der DHM angetreten hatte, gehörten viele neue Mitglieder ehemals zur katholischen Kirche. Neben zahlreichen Übertritten in der Gegend von Putukottai<sup>17</sup> waren es insbesondere katholische Maravars, die in großer Zahl zur Leipziger Mission übergingen,<sup>18</sup> eine Entwicklung, die sich bis in das 20. Jh. fortsetzte.<sup>19</sup>

Die katholische Missionsarbeit, die in der zweiten Hälfte des 19. Jh. zu neuem Leben erwachte, unternahm sehr erfolgreiche Anstrengungen, Übertritte zum Protestantismus wieder rückgängig zu machen. Wenn auch bisher keine verlässlichen Zahlen vorliegen, so vermitteln die meisten vorliegenden Berichte den Eindruck, daß sehr viele Proselyten wieder zur katholischen Kirche zurückkehrten.<sup>20</sup> Darüberhinaus zögerten aber die katholischen Missionare nicht, auch unter Protestanten, die direkt vom Hinduismus konvertiert waren, systematisch Missionsarbeit zu betreiben. Zu Mitte des 19. Jh. werden aus der Gegend um Palayankottai, wo SPG und CMS aktiv waren, Übertritte ganzer protestantischer Dörfer berichtet.<sup>21</sup> Viele Protestanten traten auch im Missionsgebiet der CMS im bengalischen Krishnanagar oder im Gebiet der Punjab-Mission der United Presbyterian Church zur katholischen Kirche über.<sup>22</sup> Besonders spektakulär waren allerdings die Ereignisse in Chota Nagpur, wo die Jesuiten 1869 eine Missionsarbeit begonnen hatten. Von der dort seit Jahrzehnten tätigen lutherischen Goßner Mission liefen zahlreiche Katecheten mit den ihnen anvertrauten Gemeindegliedern über und bildeten den Grundstein der neuen katholischen Missionsarbeit.<sup>23</sup>

In Nagaland begann die katholische Kirche im Jahre 1950 ihre Arbeit mit dem Übertritt dreier ehemals baptistischer Familien.<sup>24</sup>

übergetretene Protestanten häufig sub conditione noch einmal getauft zu haben (vgl. Grafe 1990. 116).

16 Vgl. Chandler n.d. 97 f.

17 Vgl. Handmann, R. 1903. Die Evangelisch-Lutherische Tamuln-Mission in der Zeit ihrer Neubegründung. Leipzig. 211 ff.

18 Vgl. Handmann 1903. 242 f., 453.

19 Vgl. Fleisch, P. 1936. Hundert Jahre lutherische Mission. Leipzig. 227. Vgl. auch Fleisch 1936. 386 f., und Grafe 1990. 118 A. 147, wo aus den Gebieten um Thanjavur und Tiruchchirappalli von einem Massenübertritt katholischer Dalits im Jahre 1934 berichtet wird.

20 Vgl. z. B. Chandler n.d. 107, 217; Fleisch 1936. 226 f.

21 Vgl. Otto 1961. 335 ff.

22 Vgl. Baago 1966. 33; Forrester, D. B. 1980. Caste and Christianity. London. 88 ff.; Stock, F. and E. Stock 1975. People Movements in the Punjab. Pasadena, California. 102, 314 ff.

23 Vgl. Richter, J., 2. Aufl., 1924. Indische Missionsgeschichte. Gütersloh. 320 ff.; Bowen, F. J. 1936. Father Constant Lievens, S. J. St. Louis; Baago 1966. 34 f.

24 Downs, F. S. 1992. North East India in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Bangalore. 123 f., 130 f.



#### 4. Innerprotestantischer Proselytismus

Viele große protestantische Missionsgesellschaften in Indien versuchten ihre Aktivitäten miteinander abzustimmen und sich auf bestimmte Gebiete zu einigen, in denen nur jeweils eine Organisation Mission treiben sollte. Diesem innerprotestantischen ökumenischen Impuls, der nicht wenig zur Entstehung der Church of South India (CSI) im Jahre 1948 beitrug,<sup>25</sup> stehen allerdings ausgeprägte Fälle von Proselytismus gegenüber.

Am spektakulärsten sind dabei ohne Zweifel die verwickelten Auseinandersetzungen zwischen Lutheranern und Anglikanern im tamilischen Süden gewesen. In der ersten Hälfte des 19. Jh. waren einige lutherische Missionare, die meist aus der DHM stammten, im Auftrag anglikanischer Missionsgesellschaften (SPG und CMS) tätig geworden, da diese zum damaligen Zeitpunkt nicht über genügend eigene Mitarbeiter verfügten. Als sich im Laufe der Zeit die Anglikaner mit eigenen Strukturen und einer ausreichenden Zahl von Mitarbeitern in Indien etablierten, wurden diese "lutherischen" Missionsstationen, die bis dahin über ein großes Maß an Freiheit verfügten, allmählich anglikanisiert und bischöflicher Jurisdiktion unterworfen. Gegen diese Entwicklung wurde jedoch verschiedentlich Widerstand angemeldet. So kündigte C. T. E. Rhenius, der lange Jahre für die CMS in Palayankottai tätig gewesen war, im Jahre 1835 seine Zusammenarbeit mit den Engländern auf und sammelte einen beträchtlichen Teil seiner Gemeinden in einer unabhängigen Kirche, für die er Unterstützung von deutschen Lutheranern erhielt, während die verbleibende Mehrheit der CMS die Treue hielt. Nur durch den frühen Tod von Rhenius im Jahre 1838 wurde verhindert, daß es zu einer dauerhaften Spaltung kam.<sup>26</sup> Dieser Streit wurde zum Prototyp weiterer Auseinandersetzungen, die die Leipziger Mission heraufbeschwor, als sie, begründet auf den merkwürdigen Anspruch, legitime Erbin der DHM zu sein, anglikaniserte Missionsstationen, die von lutherischen Missionaren gegründet worden waren, zurückforderte. Mit diesem Selbstverständnis ausgestattet, betrieb die Leipziger Mission in der Folgezeit einen gezielten Proselytismus unter Christen englischer Missionsgesellschaften, die ehemals von lutherischen Missionaren betreut worden waren, insbesondere in Madras,<sup>27</sup> Thanjavur,<sup>28</sup> Coimbatore<sup>29</sup> und Manikramam<sup>30</sup>.

Es war aber keineswegs nur die Leipziger Mission, die den Proselytismus förderte. So begann eine andere lutherische Mission, die Missouri Evangelical Lutheran India Mission (MELIM), ihre umfangreiche Missionsarbeit an der Südspitze Indi-

25 Vgl. Firth 1976. 233 ff.

26 Vgl. Handmann 1903. 429 ff.; Aargaard, J. 1967. *Mission – Konfession – Kirche*. Lund. 354 ff.; Neill, S. 1984/85. II.222 ff., 454 f.

27 Vgl. Handmann 1903. 196 ff.

28 Vgl. Handmann 1903. 245 ff.; Oddie, G. A. 1991. *Hindu and Christian in South-East India*. London. 175 f.

29 Vgl. Handmann 1903. 278 ff.; Baago 1966. 28 ff. (Auseinandersetzung mit der congregationalistischen LMS).

30 Vgl. Handmann 1903. 260.

ens im Jahre 1907 mit ehemaligen Mitgliedern und Mitarbeitern der LMS.<sup>31</sup> Von der hochkirchlichen SPG ist bekannt, daß sie sich nicht immer an vereinbarte Missionsgebiete hielt<sup>32</sup> und auch gezielt lutherische Christen zum Übertritt bewegte.<sup>33</sup> Weiterhin ist bekannt, daß die SPG ihre Mission in Chota Nagpur damit einleitete, daß sie drei altgediente Missionare der Goßner Mission, die im Streit aus ihrer Gesellschaft ausgeschieden waren, in ihre Reihen aufnahm. Diesen Missionaren folgten einige tausend ehemalige lutherische Gemeindeglieder.<sup>34</sup>

Besonders stark ausgeprägt war der Proselytismus unter evangelikalen Missionen, die seit dem Ende des 19. Jh. verstärkt nach Indien kamen und sich grundsätzlich an keine territorialen Absprachen hielten, wie z. B. die Heilsarmee und die Plymouth Brethren.<sup>35</sup> Im 20. Jh. war es vor allem die Pfingstbewegung, die den größten Anteil am innerprotestantischen Proselytismus trug.<sup>36</sup>

Selbst die CSI ist vor erneutem Proselytismus nicht gefeit gewesen. So spaltete sich 1966 in Kerala unter aktiver Vermittlung von Carl MacIntire vom evangelikalen International Council of Christian Churches eine neue unabhängige Anglican Church of India (ACI) ab.<sup>37</sup>

### III. Hintergründe des Proselytismus

Im Vorfeld einer Analyse der Hintergründe des Proselytismus in Indien ist festzuhalten, daß es zumindest innerhalb vieler protestantischer Missionsgesellschaften schon im 19. Jh. eine ökumenische Gegentendenz gab, die ihren sichtbarsten Ausdruck in den beiden großen Kirchenunionen, CSI und Church of North India, fand.

Diese Unionsbildungen waren auch deshalb möglich, weil das konfessionelle Zugehörigkeitsgefühl der indischen Protestanten, im Gegensatz zu den Katholiken, anscheinend nie sehr ausgeprägt gewesen war.<sup>38</sup> Diese Feststellung kann aber höchstens bedeuten, daß die Hemmschwelle für einen Wechsel der Kirchenzugehörigkeit bei den Protestanten mitunter gering war, sie eignet sich jedoch kaum als

31 Vgl. Pickett, J. W. 1933. *Christian Mass Movements in India*. New York. 323 ff.; Zorn, H. M. 1967. *Relations Between the Missouri Lutheran and the London Missionary Society: Indian Church History Review*. 1, 1 ff.

32 Vgl. Chandler n.d. 222; Richter 1924. 247.

33 Vgl. Handmann 1903. 290; Baago 1966. 23 Anm. 19.

34 Vgl. Thompson 1951. 349 ff.; Baago 1966. 23 f.

35 Vgl. Richter 1924. 241; Pickett 1933. 323 ff.; Gladstone, J. W. 1984. *Protestant Christianity and People's Movements in Kerala*. Trivandrum. 135 f.

36 Vgl. Bergunder, M. 1999. *Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert*. Frankfurt a.M. 280 ff., 310.

37 Vgl. Verghese 1974. 144 f.; Vattappara, S. 1994. *The Great Anglican Tradition*. Kottayam; Gladstone, J. W. (ed.) 1997. *United to Unite*. Chennai. 280 f. Der Gründer der ACI, V. J. Stephen ist durch J. P. Dees von der Anglican Orthodox Church (Statesville, South Carolina) zum Bischof geweiht worden.

38 Vgl. Caplan, L. 1980. *Class and Christianity in South India: Modern Asian Studies*. 14, 650 ff.

eine befriedigende Erklärung für den bewußten Proselytismus christlicher Gruppen. Hier handelt es sich um ein sehr komplexes Zusammenspiel verschiedener Motivationslagen, denen im folgenden einzeln nachgegangen werden soll. Es wird aus methodischen Gründen zwischen externen und internen Faktoren unterschieden, dh. zwischen der missionarischen und der einheimischen Perspektive, um so den aktiven Anteil der indischen Christen am Phänomen des Proselytismus deutlich herausarbeiten zu können.

## **1. Externe Faktoren**

### **a) Westlicher Konfessionalismus**

Die westlichen Missionsgesellschaften waren in den meisten Fällen konfessionell geprägt, wodurch kirchliche Konflikte, die in Europa oder Nordamerika ihren Ursprung hatten, nach Indien übertragen wurden. Die antikatholischen Ressentiments der lutherische DHM stammten nicht aus Indien sondern aus dem deutschen Luthertum.

Die Erneuerung der katholischen Kirche im Europa des 19. Jh., die eine verstärkte Missionsarbeit in Indien zur Folge hatte, war von Anfang an von einer expliziten antiprottestantischen Stoßrichtung begleitet gewesen, die natürlich auch in Indien ihre Wirkung zeigte.

Daß sich die anglikanisch-hochkirchliche SPG häufig nicht an vereinbarte Missionsgebiete hielt, hatte sicherlich auch damit zu tun, daß diese Organisation stark durch die Oxford-Bewegung beeinflusst worden war,<sup>39</sup> und von daher offenkundig Vorbehalte gegenüber einem evangelikalischen Erweckungschristentum hatte, wie es viele westliche Missionsgesellschaften prägte.

Ähnlich verhält es sich mit der Leipziger Mission und der MELIM, die als dezidiert lutherisch-konfessionalistische Missionsgesellschaften entstanden waren und deren Missionare nicht selten über ein so enges Lehrverständnis verfügten, daß sie die Rechtgläubigkeit aller anderen christlichen Kirchen anzweifelten. Dadurch war ihnen häufig die ganze Problematik des von ihnen betriebenen Proselytismus nicht einsichtig.

### **b) Erfolgsdruck der Missionsgesellschaften**

Die Missionsgesellschaften in Indien standen zudem unter einem enormen Druck, Bekehrungserfolge in ihre Heimat melden zu können. Nur so durfte man darauf hoffen, genügend Spendengelder für die weitere Missionsarbeit zu erhalten. Oft waren westliche Missionare überdies mit großen Erwartungen und hehren Idealen nach Indien gekommen, um dann ernüchert festzustellen, daß die "Heidenbekehrung" zumindest am Anfang nur sehr geringe Erfolge zeigte. Diese Ernüchterung

39 Vgl. Neill, S. 1984/85. II. 395 f.

scheint am Ende nicht selten in einen Bekehrungspragmatismus umgeschlagen zu sein, der auch vor gezieltem Proselytismus nicht zurückschreckte. Eine solche Situation begünstigte es sicherlich in erheblichem Maße, daß Aufnahmeversuche von einzelnen Christen oder von ganzen christlichen Gemeinden, die ihre Missionsgesellschaft verlassen wollten, meist ohne wirklich kritische Prüfung in der Regel positiv beschieden wurden.

Missionarischer Erfolgsdruck läßt sich aber nicht nur in westlichen Missionsgesellschaften feststellen, sondern auch die erwähnte bischöfliche Ordination katholischer Priester durch die orthodoxe Kirche Indiens ist zu großen Teilen dieser Gegebenheit geschuldet.

## 2. "Sheepstealing"-Polemik

Fälle von Proselytismus werden in der indischen Christentumsgeschichte über die Jahrhunderte hinweg von ein und derselben stereotypen Polemik begleitet. Die jeweils geschädigte Gemeinschaft macht der Gegenseite den Vorwurf, daß sie ihr die Gemeindeglieder weggekauft habe.

So schreibt ein Jesuit der Madurai Mission im Jahre 1727: "Wolle Gott, daß wir gleichermaßen den Ruin vermeiden könnten, der uns droht von den Dänischen Häretikern, die in Trankebar siedeln. Sie haben ihre Katechisten gut ausgerüstet mit Geldbeuteln gesandt, um Ärger und Unordnung unter die Thanjavur-Christen zu bringen."<sup>40</sup>

Zweihundert Jahre später urteilt Julius Richter über die jesuitische Mission in Chota Nagpur: "Das Geld spielte bei ihrer Wühlerei eine große Rolle, zeitweilig wurden alle Kirchenbesucher bezahlt, und jeder zu ihnen Übertretende erhielt nicht bloß neue Kleider zur Taufe, sondern auch noch für ihre Verhältnisse hohe Barzahlungen."<sup>41</sup>

Eine solche stereotype Polemik degradiert die indischen Christen zu einer passiven, käuflichen Verschiebemasse. Überdies verstellte in der Vergangenheit eine derart emotionale Agitation, die bestenfalls wichtige Aufschlüsse über implizite europäisch-missionarische Vorurteile gibt, den Blick auf die aktiven Strategien, die von indischen Christen durch einen Wechsel der Konfession verfolgt wurden.

## 3. Interne Faktoren

### a) Sozio-ökonomische Konflikte

Die Tatsache, daß mit der Bekehrung zum Christentum für viele Inder die Hoffnung auf eine soziale und wirtschaftliche Emanzipation verbunden war, kann kaum bestritten werden. Proselytismus wurde dabei oft als eine aktive Strategie zur Er-

40 Annual Letter 1727, zitiert nach Besse, L. 1918. Father Beschi S. J. Trichy. 84 f.

41 Richter 1924. 321.

reichung dieses Zieles genutzt. So waren z. B. die erwähnten Übertritte vom Protestantismus zur katholischen Kirche in Palayankottai und Chota Nagpur nicht zuletzt dadurch motiviert, daß die Jesuiten eine bessere Vertretung in rechtlichen Angelegenheiten zu bieten schienen.

Eine Verbesserung der sozialen Lage ist innerhalb der indischen Gesellschaft fast notwendig auch mit einer Durchbrechung traditioneller Kastenschranken verbunden.<sup>42</sup> Deshalb ist der auf sozio-ökonomische Emanzipation zielende Proselytismus meist auch auf Konflikte zwischen unterschiedlichen Kasten zurückzuführen. Da das Kastensystem unter den neubekehrten Christen nur selten seine Deuterkraft eingebüßt hatte, kam es fast zwangsläufig zu Auseinandersetzungen zwischen unterschiedlichen Kastenangehörigen, die zu ein und derselben Gemeinde gehörten. Fühlte sich eine Kastengruppe benachteiligt oder in ihren Privilegien gefährdet, und konnte kein Ausgleich innerhalb der eigenen Gemeinschaft erzielt werden, dann wurde oft ein Übertritt zu einer anderen christlichen Kirche betrieben. Auf diese Weise hatte der Proselytismus einigen Anteil daran, daß sich die konfessionelle Landschaft der indischen Kirche tendenziell nach Kasten gliedert, wobei dies auch heißen kann, daß in einer Denomination die dominierende Kaste von Region zu Region, ja auch von Gemeinde zu Gemeinde, sehr unterschiedlich sein kann. Unter den im geschichtlichen Überblick angeführten Fällen fanden Übertritte ganzer Kastengruppen, z. B. von der SPG zur Leipziger Mission in Thanjavur (Vellalars) oder von der CSI zur ACI in Kerala (Dalits), statt.

Der Proselytismus ist in sozio-ökonomischer Hinsicht Ausdruck einer Auseinandersetzung, in der bestimmte Kastengruppen danach streben, sich den bevorrechtigten Zugang zu den materiellen Ressourcen bestimmter Missionsgesellschaften (Schulen, Krankenhäuser) zu sichern, die sie dann zur sozialen und wirtschaftlichen Emanzipation ihrer Gemeinschaft zu nutzen suchen.

### **b) Sozio-religiöse Konflikte**

Gesellschaftliche Diskriminierungen stellen sich in Indien nicht nur als ökonomische Verteilungsungerechtigkeiten dar, sondern werden zugleich auch religiös reflektiert. Obwohl sozio-ökonomische und sozio-religiöse Motive in der Praxis oft eng ineinander verwoben sind, ist ihre prinzipielle Unterscheidung von einigem heuristischen Wert. Besonders im traditionellen dörflichen Gemeinwesen ist sozialer Status fast untrennbar an religiöse Privilegien gekoppelt. Wie vor allem von Bayly überzeugend gezeigt wurde,<sup>43</sup> gelang es der Kirche in manchen Gegenden, als ebenbürtiger Verwalter religiöser Ehrenrechte auch von Hindus oder Muslims

42 Kaste (jati) wird hier rein deskriptiv verstanden und beschreibt bestimmte soziale Einheiten gemäß dem Selbstverständnis der beteiligten Personen.

43 Vgl. Bayly 1989.

anerkannt zu werden. Auf diese Weise erhielten die neubekehrten Christen oft Zugang zu religiösen Privilegien, die ihnen als Hindus unerreichbar gewesen wären.<sup>44</sup>

Zugleich kam es aber zu innerkirchlichen Auseinandersetzungen um die Ausübung dieser religiösen Ehrenrechte, deren Besitz als Ausdruck eines hohen Sozialstatus begriffen wurde.<sup>45</sup> Konnten diese sozio-religiösen Konflikte nicht einvernehmlich gelöst werden, fanden häufig zeitweilige oder endgültige Übertritte zu anderen Kirchen bzw. Missionsgesellschaften statt.

### Exkurs: Das Dorf Vadakkankulam

Die Besonderheit eines auf sozio-religiösen Konflikten basierenden Proselytismus läßt sich am besten am Beispiel des mehrheitlich christlichen Dorfes Vadakkankulam an der Südspitze Indiens verdeutlichen.<sup>46</sup> In Vadakkankulam, wo es seit dem 17. Jh. katholische Christen gab, wurde das kirchliche Leben von zwei Kastengruppen, Vellalars und Nadars, bestimmt, wobei die Vellalars traditionell das Monopol auf alle religiöse Privilegien der Gemeinde besaßen. Im Jahre 1807 wurde ein Vellalar, der bei Nadars Schulden aufgenommen hatte und diese nicht zurückzahlen konnte, von der Gemeinde deshalb aller seiner religiösen Privilegien beraubt. Da er sich ungerecht behandelt fühlte, nahm er mit einigen anderen, die in diesem Streit zu ihm hielten, Kontakt mit der LMS auf und offerierte dieser Missionsgesellschaft ein Grundstück an der Prozessionsstraße, wo dann ein kleines Gebetshaus erbaut wurde. Als das große katholische Festival mit der dazugehörigen Wagen-Prozession stattfand, errichteten die Abtrünnigen vor ihrem Gebetshaus ein Schattendach und hielten zur selben Zeit eigene Gebetsstunden mit einem von auswärts eingeladenen Katecheten der LMS ab. Eigentliches Ziel dieser Aktion war

- 44 Besonders eindrücklich läßt sich dieser Sachverhalt am Beispiel des südindischen Dorfes Kalugumalai verdeutlichen, wo 1895 Hindus einer bestimmten Kastengruppe (Nadars) zur katholischen Kirche übertraten, um gleich darauf in ihrem Dorf eine Kapelle an der großen Prozessionsstraße zu errichten. Die Benutzung dieser Straße, die insbesondere auch für die feierlichen Heiratsumzüge benutzt wurde, war ihnen als Hindus auf Betreiben einer anderen Kastengruppe (Maravars), die ihre Vorrechte nicht teilen wollte, erfolgreich untersagt worden. Als durch diese Straße nun eine hinduistische Prozession anlässlich des jährlichen Tempelfestivals geführt werden sollte, errichteten die neubekehrten Christen vor ihrer neuerbauten Kirche provisorische Schattendächer (Pantals), unter denen sie Gebetsveranstaltungen abhielten. Der eigentliche Sinn dieser Konstruktion, die bis auf die Straße hinausreichte, bestand aber augenscheinlich darin, den Tempelwagen auf seinem Weg zu blockieren und damit den Anspruch der Nadars auf ein gleichberechtigtes Nutzungsrecht der Prozessionsstraße anzumelden. Vgl. Bayly 1989. 446ff.
- 45 Religiöse Privilegien einer christlichen Gemeinde beinhalten z. B. die Sitzordnung im Gottesdienst, Altardienst und andere Hilfsdienste (Einsammeln der Kollekte, Glockenläuten, Verwaltung der Kirchenschlüssel etc.), Wegstrecke der Heiratprozession, Ausübung wichtiger Funktionen bei Kirchenfesten.
- 46 Vgl. Kaufmann 1979. 178 ff.; Sivasubramanian, A. 1988. *The Crusade against Caste Domination in the Holy Family Church at Vadakkankulam (1912-1913)*. In: A. Amaladass (ed.): *Jesuit Presence in Indian History*. Anand. 334ff.; Bayly 1989. 420 ff.

aber, die Prozession, die an dem Schattendach nicht vorbeikam, zu behindern und so einen eigenen religiösen Anspruch auf die Prozessionsstraße anzumelden. Mit dieser Aktion befolgten sie ein geläufiges Muster für Auseinandersetzungen um religiöse Privilegien.<sup>47</sup> Die abtrünnige Gruppe gab jedoch nach einiger Zeit auf und kehrte unter Ablegung öffentlicher Buße in die katholische Gemeinde zurück.

Andere Fälle von Proselytismus in Vadakkankulam sind ebenfalls aus sozio-religiösen Konflikten heraus zu erklären. Als im Laufe des 19. Jh. die Nadars immer stärker an den hergebrachten Privilegien der Vellalars rüttelten, nahm im Jahre 1865 eine Gruppe Vellalars Kontakt zur SPG auf, ließ sich dort als "Sucher" (enquirers) registrieren und überließ der Missionsgesellschaft mehrere Grundstücke im Ort. Damit wollten die Vellalars ein Signal an die katholische Kirchenhierarchie senden, daß im Falle eines Verlustes ihrer traditionellen Vorrechte ein Massenübertritt von Vellalars zur SPG zu befürchten sei.

Analog dazu erlaubten im Jahre 1874 die Nadars der SPG, in Vadakkankulam für sie zwei neue Schulen zu errichten, diesmal als eine Warnung der Nadars, daß sie für den Fall, daß ihnen weiterhin Ehrenrechte vorenthalten würden, zur SPG übertreten könnten. Aus ähnlichen Beweggründen versuchte sich zu Ende des 19. Jh. eine Gruppe von Nadars, mit dem bereits erwähnten umtriebigen Bischof Soares zu verbinden, um so gegen die sozio-religiöse Dominanz der Vellalars zu protestieren.

Zu Anfang des 20. Jh. drohte den Vellalars der endgültige Verlust ihrer religiösen Privilegien, so daß sie sich entschlossen, der MELIM die Möglichkeit zu geben, in Vadakkankulam eine Kapelle zu bauen. Zeitweilig trat dann auch der Großteil der Vellalars zur MELIM über, konnte aber in der Mehrheit von den katholischen Missionaren wieder zurückgewonnen werden, als diese Bereitschaft zeigten, bestimmte Vorrechte der Vellalars weiterhin zu dulden, wie es bis heute der Fall ist.<sup>48</sup>

### c) Religiöse Erneuerung

Der Blick auf die gesellschaftlichen Ursachen des Proselytismus darf die spirituelle Dimension nicht verdecken, die ebenfalls ein wichtiges Motiv darstellt. In diesem Zusammenhang verdient ein Modell aus der amerikanischen Religionssoziologie Beachtung, welches die Konkurrenz verschiedener Denominationen als positiven Faktor für eine hohe religiöse Mobilisierung betrachtet.<sup>49</sup> In Anlehnung an das ökonomische Marktmodell wird davon ausgegangen, daß Konkurrenz die Religiosität belebt, da sich dann die Kirchen und ihre Amtsträger stark an den religiösen Bedürfnissen ihrer Klientel orientieren müßten.

47 Vgl. Anm. 44.

48 Als im Jahre 1940 eine Gruppe von Nadars versuchte, diese letzten Vellalar-Vorrechte zu beseitigen, konnten sie sich nicht durchsetzen, traten aber aus Protest zum Hinduismus (!) über und errichteten einen Shiva-Tempel in Vadakkankulam.

49 Vgl. Finke, R./R. Stark 1992. *The Churching of America 1776-1990*. New Jersey.

Auf Indien übertragen hieße das, daß die teilweise enorme Konkurrenz, die unter den Missionsgesellschaften herrschte, es den indischen Christen möglich machte, ihre eigenen Frömmigkeitsformen zur Geltung zu bringen. Daß der missionarische Konkurrenzkampf auch viele problematische Entwicklungen begünstigt hat, kann allerdings kaum bestritten werden, vor allem wenn man das Bestehen von Kastenstrukturen innerhalb der indischen Kirche bedenkt.

Dennoch hat gerade die Angst vor dem Proselytismus in vielen Fällen notwendige kirchliche Veränderungen in Gang gebracht, die sonst vielleicht nicht erfolgt wären. So versuchte bereits im 18. Jh. der Jesuit C. J. Beschi, der Gefahr, daß die Katholiken im Thanjavur-Gebiet sich der DHM zuwandten, dadurch zu begegnen, daß er, um das spirituelle Leben der Christen zu intensivieren, ein neues kirchliches Fest einführte. Weiterhin begann Beschi die Ausbildung der Katechisten zu verstärken und diese in die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola einzuführen.

Ein anderes Beispiel sind die kleineren evangelikalen Missionen, wie Heilsarmee oder Plymouth Brethren, die zwar den Proselytismus stark förderten, zugleich aber einen großen Anteil daran hatten, daß es auch innerhalb der etablierten Missionsgesellschaften zu Erweckungen kam, die der gelebten christlichen Spiritualität vieler indischer Christen zu einer beträchtlichen geistlichen Tiefe verhalf. Im 20. Jh. fiel diese Rolle dann vor allem der Pfingstbewegung zu.

#### IV. Zusammenfassung

Fälle von Proselytismus haben die indische Christentumsgeschichte stetig begleitet. Indische Christen haben die Praxis des Proselytismus sehr häufig bewußt eingesetzt, um soziale Konflikte auszutragen oder eigene religiöse Bedürfnisse zu befriedigen. Von einer durch bloße materielle Anreize verführten passiven "Schafherde" kann, wenn überhaupt, höchstens in Ausnahmefällen die Rede sein. Nur wenn man die Beweggründe, die indische Christen zu einem Wechsel ihrer Kirchenzugehörigkeit veranlaßten, als aktive Strategien begreift, gelangt man zu einer angemessenen Bewertung des Proselytismus.

#### Taufen von Nicht-Christen und Aufnahmen aus anderen Konfessionen bei der Leipziger Mission in Indien, 1848-1860<sup>50</sup>

Jahr	Taufen	Aufnahmen	1854	723	94
1848	288	400	1855	115	258
1849	320	28	1856	127	421
1850	154	81	1857	120	160
1851	189	100	1858	128	139
1852	68	371	1859	115	236
1853	107	132	1860	185	181

50 Vgl. Handmann 1903. 465. Die Zahlen für 1857 sind geschätzt.